

LA TEOLOGÍA MONÁSTICA: UN ITINERARIO ECLESIAL

DAVID LL. FLURIACH

En 1946 comenzaba a divulgarse una expresión que iba a levantar intensas discusiones entre los pensadores dedicados al estudio de la teología: la *teología monástica*. Esta denominación, usada por dom Jean Leclercq en un trabajo sobre Pedro el Venerable, abad de Cluny, en el marco de los sacramentos¹, indicaba un modo particular de hacer teología que se situaba entre la teología patrística y la «primera escolástica» (la llamada *Fhrühscholastik*). En efecto, las reflexiones teológicas producidas entre los siglos XI-XII, por canónigos regulares, eremitas, pero sobre todo, por benedictinos y cistercienses, se distinguían por un particular método, lenguaje, objeto y finalidad. Los monjes no fueron los únicos, «sería el estilo común de toda la Iglesia»²; pero sí que le dieron su carácter propio. La publicación de las actas del congreso celebrado en Dijon en 1954, con motivo del IX Centenario de la muerte de San Bernardo³, y la aparición, en 1957, del libro de dom Jean Leclercq sobre el estudio de los autores monásticos de la edad media⁴, provocaron numerosas reacciones que contribuyeron a un análisis crítico evidenciando los límites de esta teología. La posterior aparición, en 1961, del volumen *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*⁵, que contribuía a presentar el método de esta teología y, con la inclusión de esta materia, el mismo año, en el programa de estudios de la Universidad Lateranen-

1. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, p. 366.

2. J.I. SARANYANA, *Teología y Universidad. Apuntes históricos*, en «Scripta Theologica» 26 (1994/2) 628.

3. Publicadas bajo el título *Saint Bernard théologien*, en «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1954) III-IV.

4. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Cerf, Paris 1957. Actualmente disponemos de una tercera edición corregida, publicada en 1990 por la misma editorial.

5. Roma 1961. Para una mejor comprensión de nuestro trabajo, nos parece remarcable el estudio de C. VAGAGGINI, *Tendenze recenti in teologia e spiritualità monastica* (cf. «Studia Monastica» IV [1962] 411-417).

se⁶, se generalizaba el término *teología monástica* para designar el esfuerzo de comprensión de la fe de los autores medievales del occidente latino.

En esta comunicación no pretendo hacer un balance de la extensísima literatura sobre este tema desde sus inicios hasta el momento actual⁷, ni tampoco una relectura de una reflexión dada en un tiempo y en un espacio concreto. Pero sí destacar cómo en el contexto de una comprensión del Misterio de Dios en la teología contemporánea, no debe abandonarse la existencia de una teología que tiene su primer fundamento en la Palabra de Dios; como bien dice Ulianich, es una «teología de la primacía de la Biblia»⁸.

Este aspecto bíblico queda completado por la importancia otorgada a las fuentes patrísticas y a la vida litúrgica, entendida ésta como «fuente de donde mana toda la fuerza de la Iglesia» y a la cual tiende toda su actividad⁹. Enmarcada en estos tres componentes esenciales sobre los cuales descansa y se edifica, la teología monástica tiene un papel particular en el diálogo ecuménico, y en especial, pero no exclusivo, con la tradición oriental. Sin referencia explícita a la importancia de esta teología en el diálogo con el oriente cristiano, el Papa Juan Pablo II en la carta apostólica *Orientalis Lumen*¹⁰, pide a los monasterios que, «además del conocimiento mutuo de las dos grandes tradiciones (oriental y occidental), realicen una *tarea particular*, precisamente por el papel tan especial que ejerce la vida monástica en las iglesias y por los muchos puntos que unen la experiencia monástica y, en consecuencia, la sensibilidad espiritual en Oriente y en Occidente» (n. 25). El carácter propio que le dieron los monjes occidentales a la teología, unido a la gran tradición monástica común, posibilita el diálogo con el mundo oriental que considera la vida monástica como el punto de referencia de los bautizados, el alma de su reflexión sobre el Misterio de Dios.

6. *Ordo anni academici 1961-1962*. Pontificia Universitas Lateranensis, p. 22: Institutum patristico-medievale «Ioannes XXIII», Theologia monastica, s. XII.

7. Para una primera aproximación al lector no familiarizado con esta materia, le aconsejamos consultar, por ejemplo, la abundante bibliografía que emplea E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, T.I, Barcelona 1987, en el estudio que dedica a la teología monástica occidental.

8. B. ULIANICH, *Studi storici dell'Ordine dei servi di Maria*, «Studi Bernardini» 8 (1957-1958) 193.

9. SACROSANCTUM CONCILIUM 10; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1074.

10. «L'Osservatore Romano», 2-3 mayo 1995.

DISCURSO Y ADORACIÓN

Toda teología es una profundización del conocimiento que proviene de la Palabra revelada, es el fruto de una atenta escucha de la Revelación divina, una articulación de la fe sobre el Logos, un discurso sobre Dios. Según el P. Y. Congar, la teología es «una disciplina donde, a partir de la revelación y bajo su luz, las verdades de la religión cristiana se interpretan, se elaboran y se ordenan en un cuerpo de doctrina»¹¹. Esta reflexión, por tanto, presupone la fe y la tradición que interpreta y propone el contenido de la fe. En esta línea de comprensión puede entenderse la teología monástica como tal, a pesar de que algunos autores han acusado a esta teología de no pasar de ser un misticismo elevado, o una teología del corazón¹², por considerar que carece del concepto de ciencia, entendida ésta, naturalmente, en el concepto aristotélico «per causas». La teología monástica no es una investigación racional sobre los datos revelados, porque no entiende la *sapientia* como conocimiento sino como *affectio*. El profesor Gastaldelli añade un importante elemento a esta diferente concepción de *sapientia*, al afirmar que la teología monástica no «excluye el conocimiento, porque podría caerse en el error, pero cuando se ve cerca a Dios, este conocimiento se transforma en *semejanza*»¹³.

En el marco de la renovación de la teología que comienza en el siglo XIX y que prosigue en el XX, se pueden destacar dos planteamientos: «uno que acentúa la dimensión hermenéutica (...) y otro que acentúa, en cambio, la dimensión mística y, de nuevo en consecuencia, entiende la teología como una *explicatio fidei* en íntima conexión con las fuentes bíblicas y patrísticas»¹⁴. Esta *explicatio fidei* liberada de una preocupación meramente apologética, centra su atención en el sentido y la vigencia actual del creer en Jesucristo y en la Iglesia, fruto de la experiencia del hombre que aspira a la felicidad y a la contemplación de la verdad. De aquí que podamos afirmar que en el interior de toda teología se elabora una articulación fundamental o dimensión fundamental que responda a la actitud del creyente

11. Y. CONGAR, art. *Théologie*, en el «Dictionnaire de Théologie Catholique» XV, I, Paris 1946, col. 341.

12. G.G. MEESSEMAN, *Theologia monastica e riforma ecclesiastica da Leone IX (1049) a Callisto II (†1124)*, en *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della quarta settimana internazionale di Studio, Mendola 23-29 agosto 1968, Milano 1971, p. 263.

13. F. GASTALDELLI, *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux*, en *Atti del congresso internazionale*, Roma 11-15 settembre 1990, «Analecta Cisterciensia» XLVI (1990) 25-63.

14. J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, col. Sapientia Fidei, BAC, Madrid 1995, p. 391.

en la doble dimensión de *potentia oboedientialis* o capacidad receptiva, y como *desiderium naturale videndi Deum* o deseo de Dios; de esta manera el hombre creyente será capaz de elaborar un discurso que dé «razón (logos) de su esperanza a todo el que pida una explicación» (1 Pe 3,15)¹⁵. Una «razón» que la teología monástica articulará en el interior mismo del Logos, atenta a la Palabra que revivirá como historia personal, comunitaria y eclesial. Este proceso, como señala Gastaldelli, conlleva «la conversión del corazón que conduce a la vida de unión, a la contemplación, a la adoración de Dios»¹⁶.

HACIA UN MÉTODO

Es imprescindible distinguir dos conceptos que, con cierta facilidad, se confunden: la teología monástica que consiste en el estudio de los valores esenciales del estado monástico reflejados en una tradición multisecular, y la teología monástica, una manera de hacer teología, de una metodología más contemplativa que intelectual; quizá sea por ello que algunos autores la prefieren llamar «teología sapiencial».

Las fuentes de la teología monástica son la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia en íntima conexión con la Liturgia. Los teólogos-monjes hablan en imágenes y en comparaciones que son transcritas de la Biblia; la tratan con respeto y se acercan a ella con un método preciso «caminando con precaución y simplicidad (...) Adoptando el uso de este casto lenguaje»¹⁷. En la atenta lectura de la Biblia, la teología monástica usa el simbolismo y la alegoría (uno de los Padres preferidos precisamente es Orígenes). La Palabra que contiene la Escritura se prolonga en una palabra interior, una experiencia propia que resulta particular en cada uno¹⁸. De esta manera, el verdadero maestro de cada teólogo es el Cristo.

La teología monástica nace de aplicar el método de la *lectio divina* a la Palabra de Dios. En los últimos años, a consecuencia de la renovación de los estudios exegéticos se ha resituado el texto bíblico en su lugar originario. Paralelamente, el resurgimiento de los estudios patristicos ha aportado una inestimable ayuda al método de lectura de

15. En la perspectiva de considerar esta dimensión fundamental de toda teología, también de la que consideramos monástica, cfr. S.PIÉ I NINOT, *Donar raó de l'esperança. Esbós de teologia fonamental*, Herder, Barcelona 1983, p. 22.

16. F. GASTALDELLI, *op. cit.*, p. 44.

17. SAN BERNARDO, *Serm. sup.* Cant. 74, 2.

18. SAN BERNARDO, *Serm. sup.* Cant. 37, 3: «*Quae foris audit intus sentit*».

la Palabra de Dios, bajo la luz de la comprensión de la antigua tradición de los Padres. Recientemente han proliferado los estudios sobre este método, como también se han dejado oír quienes han aconsejado y aconsejan su uso a todos los creyentes, para alimentar su vida interior y, en consecuencia, vivir la experiencia de la Palabra divina en el propio testimonio. «Aparece de nuevo —comenta el documento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de religiosos— la *lectio divina* siempre que se intenta leer la Biblia con fidelidad a partir de tres aspectos que creemos deben caracterizar también hoy la lectura de la Biblia: 1) a partir de la realidad que vivimos; 2) en la comunidad de fe a la que pertenecemos; 3) con respeto profundo al texto que leemos»¹⁹. No se trata de reservar este método de una manera exclusiva a la vida religiosa, sino de tomar conciencia del contenido de la misma Biblia para alcanzar lo que leemos en el libro del Deuteronomio: «está la palabra muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para poder cumplirla» (30,14).

La Palabra está en «la boca, para la lectura; en el corazón, para la meditación y la oración; en la práctica, para la contemplación»²⁰. Con esta afirmación se presenta los cuatro momentos de la *lectio divina*: *lectio*, *oratio*, *meditatio* y la *contemplatio*. En el proceso de la *lectio* se atraviesa la distancia entre el ayer del texto y el hoy de nuestra vida para iniciar el diálogo con Dios en la *meditatio*, en el diálogo, en la *ruminatio*, actualizando el mismo texto, para llevarlo al interior de nuestra vida, experimentándolo como nuestro, como algo que engendramos en lo profundo de nuestro corazón²¹; porque la percepción del texto no proviene del estudio sino de nuestra experiencia. La práctica de la *meditatio* conduce a la *contemplatio*, donde se transforma el propio interior a fin de poder recibir la Palabra que se hace carne en quien reposa la plenitud del Espíritu Santo.

Entonces, ¿cuál es el objetivo de la *lectio divina*? Nos responde la misma Escritura, «conocer la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo» (2 Tim 3,15).

La teología monástica vive esta experiencia del contacto con la Palabra revelada y la reflexiona, para volver, de la reflexión a la experiencia. El cardenal de Milán, Carlo M. Martini, conocido exegeta, afirma que «entre el uso práctico de la Escritura en la Iglesia (actualización, *lectio divina*) y la profundización teórica de la exégesis y de la

19. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS (CLAR), *La lectio divina, corazón de la vida religiosa*, boletín «Dei Verbum» (enero-junio 1992) 132.

20. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS (CLAR), *op. cit.*, p. 134.

21. CASIANO, *Collationes* X, 11.

hermenéutica, hay un continuo intercambio; pero la primacía es para el uso práctico de la Iglesia y en la Iglesia»²².

Si hemos afirmado que las fuentes de la teología monástica son la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la Liturgia, el objeto de dicha teología lo constituye el Misterio de la Salvación, la vida del Salvador, la presencia de Dios en el hombre y del hombre en Dios, la Iglesia, la Eucaristía; articulado con un método basado en la experiencia concreta, en un *affectus*, pero siempre en el interior de la fe, en la mediación de la Biblia y la liturgia, reduciendo todo al único misterio de Dios que es la caridad y a su condición necesaria que es la *meditativa oratio*. De esta manera algunos han caracterizado la teología monástica como una gnosis sapiencial, pero escatológica, que tiene presente la unión con Dios en la totalidad del misterio.

Un gran conocedor del tema que estamos tratando, Réginald Grégoire, afirma que la teología monástica «no es sólo una reflexión homogénea y sistemática sobre el contenido teórico de la Revelación sagrada, sino también la cima de la contemplación, y consiste en una forma superior de conocimiento de Dios y de aproximación a la figura de Cristo, el Señor»²³.

UNA ACTUALIDAD DE LA TEOLOGÍA MONÁSTICA O TRADICIONAL

La orientación de la teología monástica en los siglos XII-XIII se vió confrontada con la aparición de una incipiente escolástica. Dos teologías que representan dos tipos de exégesis de la Biblia. La primera a través de la *collatio*, que busca la contemplación en *otium* espiritual; mientras que la segunda, se mueve a través de la *lectio magistralis*, determinando el contenido objetivo del texto bíblico. Más que oposición entre estas dos teologías, era una coexistencia entre experiencia y análisis; como dice Chenu, dos diversos *intellectus fidei*²⁴.

Entre los autores monásticos como Ruperto de Deutz, Guillermo de Saint-Thierry, Bruno de Sequi, Godofredo d'Admont, Juan de Fécamp, San Pedro Damiano, Aelredo de Rievaulx, Balduino de Ford, los teólogos de la edad carolingia, destacan con luz propia San Bernardo de Clairvaux y San Anselmo de Bec. En este último se encarna

22. C.M. MARTINI, *Como un niño en brazos de su madre*, en *Il Regno-Attualità*, 15 mayo 1993, p. 320.

23. R. GRÉGOIRE, *La Teología Monástica*, col. Orizonti Monastici 8, Abbazia San Benedetto, Seregno 1994, p. 60.

24. Para un análisis más concreto del conflicto entre las dos maneras teológicas, cfr. M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, pp. 343-350.

el místico y el pensador, el conflicto entre la fruición intelectual y la fruición afectiva. Sus obras son el fruto de un pensamiento que expresa una sabiduría mística y una pura filosofía²⁵. Fiel a la fórmula *fides quaerens intellectum*, San Anselmo cree que es la fe la que inspira y dirige la tarea teológica. Se le ha llamado el «padre de la escolástica», pero a pesar de que muchos aspectos de sus obras pertenezcan a esta etapa del pensamiento, en él mismo y en su discípulo Eadmer de Cantorbery, encontramos una «auténtica doctrina monástica (...), una forma de oración formada a base de ascesis que termina en la contemplación, y un modo de conocimiento unido a esta oración, que la prepara y de la que resulta»²⁶.

Con estas coordenadas podemos entender cómo un particular tipo de teología que encontramos en San Bernardo, tiene un valor permanente en la Iglesia. Se podría afirmar, en un sentido amplio, que la reflexión de una teología monástica continúa animando la gran corriente teológica, porque lleva en sí el contenido del pensamiento patrístico. No en vano, Mons. Landgraf considera que dicha teología monástica es «la verdadera teología tradicional de la que se separó la primera escolástica»²⁷; el padre Le Guillou opina que «no hay que olvidar la pluralidad de tradiciones, incluso en Occidente, y la importancia que podría tener el renacimiento de una teología monástica»²⁸; y hablando de esta teología, Beaupère escribe que se trata de «una verdadera teología, es decir, un esfuerzo de interpretación y elaboración de las verdades reveladas (...). En la unidad de un mismo saber, esta teología se distingue de la escolástica»²⁹.

Se trata, pues, de una teología que manifiesta su eje de reflexión en el axioma *credo ut experiar*, delante del escolástico *credo ut intelligam*, ya que tiene una metodología más contemplativa que intelectual; se trata de una teología sapiencial que ha sido tratada como tal por autores contemporáneos como Odo Casel, Henri de Lubac, Étienne Gilson, Anselmo Stolz, Inos Biffi, Adalbert de Vogüé, Ghislain Lafont, Mariano Magrassi, Gregorio Penco y tantos otros que proponen este método teológico sapiencial, existencial o místico centrado en el testimonio del Absoluto, como una manera de presentar la ecuación entre teología y mística, entre reflexión y exégesis, Biblia

25. Cfr. J.R. POUCHET, *Saint Anselm. Un croyant cherche à comprendre*, Paris 1970; E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge» 9 (1934) 49-51.

26. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, op. cit., p. 204.

27. Citado en *L'amour des lettres...* p. 179.

28. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, col. Unam Sanctam II, Paris 1960, p. 244.

29. R. BEAUPÈRE, *L'Église en plénitude*, Paris 1962, pp. 165-167.

y espiritualidad y ascética, para poder comprender los *mirabilia Dei*, en la contemplación de la Trinidad presente en la Historia.

EN EL CONTEXTO DE LA LABOR ECUMÉNICA

«No existe más que una sola teología —afirma Leclercq—, como no existe más que una sola Iglesia, una sola fe, una sola Escritura, una sola tradición, un solo magisterio»³⁰. El proceso de la escolástica irrumpe en la historia en el momento crucial de la separación de oriente y occidente. De esta manera, el pensamiento oriental, afincado en la tradición bíblico-patrístico-litúrgica, camina en solitario, mientras que el occidental inicia su largo peregrinaje a bordo de las *quaestiones* y las disputas entre fe y razón. Una forma de teología, como la monástica, que hunde sus raíces en los pilares de la gran tradición, ¿no sería un elemento importante en el diálogo con las diversas tradiciones orientales, e incluso, con los reformados?

La teología, la reflexión sobre la fe es, por su esencia, universal. El movimiento ecuménico actual que parte, como punto inicial, de la encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis Christi* (1943) que ofreció las bases para un posterior desarrollo del pensamiento sobre la Iglesia, es heredero de la gran trayectoria seguida por el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas que recuerdan la tradición común³¹. En este revalorizar de las fuentes, el diálogo ecuménico puede recibir el trabajo de la teología tradicional como elemento legítimo para comprender la trascendencia de la verdad revelada, en el marco de un agudo pluralismo teológico, que caracteriza nuestro siglo, ya que afianza la madurez de la inteligibilidad de la tradición uniendo en un solo cuerpo, el mundo oriental con el occidental.

Esta línea de pensamiento queda plenamente iluminada con el decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, y, sobre todo la carta apostólica *Orientalis Lumen* de Juan Pablo II, que recuerda que la preocupación de la unidad, que fue una de las metas del concilio, sigue siendo una tarea de toda la actividad eclesial para poder mostrar la plena manifestación de la catolicidad de la Iglesia. La carta encíclica *Ut unum sint*³², siguiendo esta exhortación a la unidad, expresa con fuerza el deseo de Dios de que la Iglesia sea en el mundo «sacramento universal de unidad» (n. 5).

30. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, op. cit., p. 181.

31. Y. CONGAR ofrece una interesante síntesis en el diálogo con la ortodoxia en *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 459-472.

32. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, «L'Osservatore Romano», 31 mayo 1995.

El redescubrimiento de la tradición patrística y medieval ha subrayado el punto estructural alrededor del cual se percibe el conocimiento de la Iglesia: el principio de comunión. Una comunión que, por otra parte, no olvida la pluralidad de tradiciones tanto en oriente como en occidente. Un teólogo ruso de nuestro tiempo, P. Evdokimov, señala como tarea urgente el afrontar el «misterio de la desunión»³³, que implica abordar el estudio de la tradición, lo cual constituye el método más directo para comprender el misterio mismo de la Iglesia.

La teología monástica considerada como verdadera teología, admitida en un pluralismo teológico ausente de todo relativismo, ha prevalecido casi imperceptible, casi escondida, durante largo tiempo en el pensamiento eclesial; desde el mismo interior eclesial de la comunión puede recordar el camino teológico impulsado por el Espíritu Santo, que recoge la experiencia vivida en la liturgia en tensión a un futuro escatológico.

33. P. EVDOKIMOV, *Orthodoxia*, col. «Pensamiento cristiano» 19, Barcelona 1968, p. 375. Cito la traducción de la versión original francesa.

